

بررسی نظریه‌ی اتکای اولیات بر علم حضوری، بر مبنای دیدگاه‌های ملاصدرا^۱

میثم عزیزیان مصلح^۲

جهانگیر مسعودی^۳

سید مرتضی حسینی شاهرودی^۴

چکیده

این مقاله تلاشی برای پیشبرد نظریه ارجاع اولیات به علم حضوری است و در آن از آراء صدرایی استفاده خواهد شد. برای این منظور چهار پرسش طراحی شده است که متمرکز به چهار ویژگی اساسی اولیات است. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: واقع‌نمایی، ضرورت، کلیت و پایه بودن اولیات. بایستی ریشه‌ی دو ویژگی اول را در متن علم حضوری پیدا کرد، به گونه‌ای که ویژگی سوم و چهارم نیز محفوظ بماند؛ یعنی کلیت اولیات با ارجاع به علم حضوری مخلوش نشود و نیز تبیین‌های ارائه شده در دفاع از اولیات از سنخ استدلال و استنتاج نباشد. مسئله‌ی واقع‌نمایی و کلیت در آثار مصباح یزدی - که بسط دهنده‌ی این نظریه است - مطرح و پاسخ داده شده است و در این مقاله تبیین‌های جدیدتری برای آن‌ها ارائه شده است. دو مسئله‌ی دیگر در آثار ایشان مطرح نشده است. نتایج این مقاله اجمالاً از این قرار است: نه تنها موضوع و محمول اولیات، بلکه نسبت موضوع و محمول نیز به نحو مجمل در علم حضوری مندرج است. این علم اجمالی در ذهن تفصیل پیدا می‌کند و این گونه قضایای اولی حاصل می‌شود. ضرورت این قضایا نیز به همین صورت به علم حضوری ارجاع می‌یابد. پاسخ مسئله‌ی ابتدای کلی به جزئی این است که مفاهیم متنوع از علم حضوری با حفظ واقع‌نمایی، دایره‌ی حکایت‌شان محدود به یک مصداق نیست و به تعبیری کلی هستند و این خاصیت هر مفهومی است. مطلب آخر اینکه فرآیند ارجاع اولیات به علم حضوری، از سنخ تبدیل علم اجمالی به تفصیلی، ایجاد تصور صحیح و موارد مشابه است، نه استدلال؛ بنابراین آنچه گفته شد لطمه‌ای به غیر استنتاجی بودن اولیات نخواهد زد.

کلیدواژه‌ها: علم حضوری، علم حصولی، اولیات، ملاصدرا

۱. این مقاله مستخرج از رساله‌ی دکتری «جایگاه معرفت‌شناختی علم حضوری نزد ملاصدرا و ابن سینا» می‌باشد.

amir.ali9090@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد،

j_masoodi@yahoo.com

۳. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد، (نویسنده مسئول)

shahrudi@um.ac.ir

۴. استاد گروه فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد،

۱. مقدمه

صدق تمامی قضایا در علوم مختلف متوقف بر قضایای اولی است و برای احراز صدق اولیات دو راه وجود دارد. اولین راه اتکای اولیات به علم حضوری است و دومین راه اکتفا به ویژگی‌های مفهومی اولیات (بدهات و اولی بودن آن‌ها) است. اولین راه، نظریه‌ی ارجاع به علم حضوری است که در آثار مصباح یزدی شرح و بسط یافته است (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۵۲) به اعتقاد ایشان علامه طباطبایی کلید حل این مسئله را در اصول فلسفه و روش رئالیسم ارائه کرده‌اند و نظریه‌ی ارجاع علم حصولی به علم حضوری را می‌توان از بیانات ایشان استنباط کرد (دومین کنگره فرهنگی به مناسبت سالگرد رحلت علامه طباطبایی، ۱۳۶۳، ص ۲۶۶)^۱ دومین راه، نظریه‌ی کلاسیک است که به ابن سینا نسبت داده شده است (کرد فیروزجایی، ۱۳۹۳، ص ۲۴۶)^۲ در این مقاله صرفاً دیدگاه اول را بررسی خواهیم کرد و برای این منظور چهار پرسش مطرح می‌کنیم و به آن‌ها پاسخ خواهیم داد.

پس پرسش‌ها از این قرارند: ۱. آیا قضایای اولی مابازاء خارجی دارند؟ این پرسش به دو پرسش تحلیل می‌شود. اولاً آیا حدود تصویری اولیات مطابق با واقع هستند؟ ثانیاً آیا نسبت این حدود مطابق با واقع است؟ ۲. آیا قضایای اولی در مورد همه‌ی مصادیق خود صادق هستند؟ چه‌بسا این احکام منحصر در موارد خاصی باشند و بر همه‌ی موارد صدق نکنند ۳. آیا قضایای اولی تخلف‌ناپذیر و در نتیجه همیشگی هستند؟ چه‌بسا مفاد این قضایا در زمانی از زمان‌ها صادق باشند و در زمان دیگری صادق نباشند. برای اثبات صدق قضایای اولی بایستی به این سه پرسش پاسخ داد؛ اما علاوه بر این سه پرسش، پرسش چهارمی نیز وجود دارد و آن اینکه ۴. آیا می‌توان به گونه‌ای به این پرسش‌ها پاسخ داد که لطمه‌ای به مبناگرایی وارد نشود؟ آیا می‌توان به این پرسش‌ها پاسخ داد، بدون اینکه از قضایای دیگر و یا از قضایای اولی استفاده شود؟ توضیح اینکه ویژگی اساسی اولیات این است که صدق همه‌ی قضایا به نحوی مبتنی بر آن‌هاست، ولی صدق اولیات مبتنی بر هیچ قضیه‌ای نیست.

۱. به گفته‌ی علامه طباطبایی: «اگر بخواهیم به کیفیت تکررات و تنوعات علوم و ادراکات پی ببریم باید به سوی اصل منعطف شده، ادراکات و علم حضوری را بررسی نمائیم، زیرا همه شاخه‌ها بالاخره به این ریشه رسیده و از وی سرمایه هستی می‌گیرند. علم حضوری است که به واسطه سلب منشای آثار به علم حصولی تبدیل می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۳)

۲. تعلق این نظریه به ابن سینا محل بحث است و البته عده‌ای آن را به ابن سینا نسبت داده‌اند. به اعتقاد ایشان ابن سینا در موارد متعددی به این نظریه تصریح کرده است، از جمله در اشارات. به گفته‌ی وی هر گاه عقل مفاهیم و تصورات به کار رفته در این قضایا را درک کند، آن‌ها را تصدیق خواهد کرد. تصدیق این قضایا جز درک حدود تصویری و نسبت بین این حدود به امر دیگری نیاز ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۵)

بررسی نظریه‌ی اولیات بر علم حضوری، بر بنیای دیدگاه‌های ملاصدرا ۴۹

حال اگر صدق اولیات از طریق اکتساب به دست آید، در این صورت بدیهی بودن (بی‌نیاز از اکتساب) اولیات مخدوش خواهد شد.

کلیت آنچه گفته خواهد شد هماهنگ با نظریه‌ی مصباح یزدی است. تفاوت در ارائه‌ی تبیین جدید برای بعض مسائلی است که ایشان اجمالاً به آن پرداخته‌اند (مسئله اول)، تفاوت دیگر به طرح مسائل جدیدی است که تکمیل نظریه‌ی ارجاع اولیات به علم حضوری مستلزم طرح آن‌هاست و در آموزش فلسفه و دروس فلسفه ذکر نشده است (مسئله ضرورت و پایه بودن اولیات).

نکته‌ی آخر مقدمه این است که در فلسفه‌ی صدرایی «وجود» محور مسائل فلسفی قرار گرفته است. از سویی شناخت «وجود» جز از طریق علم حضوری امکان‌پذیر نیست. لذا اگر کسی قصد این را دارد که وارد ساحت تفکر فلسفی شود، ابتدا باید متوجه آگاهی حضوری و درونی به هستی شود. بایستی با تأمل در واقعیت عینی، به شناسایی احکام هستی بپردازد. پس اولین منبع برای شناخت حقیقت وجود و احکام آن علم حضوری است و جز از این طریق نمی‌توان به حقیقت وجود علم یقینی پیدا کرد. این مقاله تلاشی است برای روشن ساختن نحوه‌ی انعکاس علم حضوری در ساحت علم حصولی.

۱. پرسش اول: تطابق قضایای اولی با واقعیت

پرسش اول مشتمل بر دو پرسش است که اولین آن‌ها این است که آیا حدود تصویری اولیات - صرف نظر از کلیت و ضرورت‌شان - مطابق با واقعیت (علم حضوری) هستند یا خیر؟

۱-۱. تطابق حدود تصویری قضایای اولی با واقعیت

برای اثبات تطابق حدود تصویری اولیات با واقعیت از علم حضوری کمک می‌گیریم. برای این منظور بایستی بپذیریم که اولاً نفس واجد علم حضوری خطاناپذیر است و ثانیاً می‌توان از علم حضوری مفاهیم مطابق با واقع به دست آورد و بر آن حمل کرد.^۱

در مورد قسمت اول باید گفت اولاً انسان با رجوع به وجدان خویش اذعان می‌کند که خودش را بدون واسطه‌ی صورتی درک می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۸۰) ثانیاً اگر تنها راه شناخت حقایق - از جمله نفس و حالات نفسانی - مفاهیم باشد، شخصیت هیچ واقعیتی نبایستی آشکار شود، درحالی که نفس انسان حقایق متشخص زیادی را نزد خویش می‌یابد (همان، ص ۸۰).

۱. علت تفکیک این دو مرحله تأکید بر اهمیت علم حضوری در فرآیند معرفت‌زایی است. ابتدا بایستی از علم حضوری شروع کرد و سپس به مرحله‌ی مفهوم‌سازی منتقل شد.

در مورد قسمت دوم باید گفت به اعتقاد ملاصدرا منشأ انتزاع مفهوم وجود حقیقت عینی وجود است (همو، ۱۹۸۱، م، ج ۱، ص ۱۳۵؛ همو، ۱۳۰۲، ق، ص ۱۱۹). و حقیقت عینی وجود نیز فقط از طریق علم حضوری قابل درک است (همو، ۱۹۸۱، م، ج ۶، ص ۸۵). پس منشأ انتزاع مفهوم وجود علم حضوری است. با توجه به اینکه مفهوم وجود صورتی است که از روی علم حضوری عکس برداری شده است و همچنین با توجه به اینکه نفس انسان به طرفین این نسبت (منتزاع و منشأ انتزاع یا تصویر و منشأ تصویر) اشراف دارد (چنین نیست که منشأ انتزاع از دسترس وی خارج باشد) می‌توان مطمئن شد مفهوم به دست آمده واقع‌نما و مطابق با واقع است. با توجه به اینکه این موضوع در آموزش فلسفه و نوشته‌های مشابه مکرراً ذکر شده است، در اینجا به همین مقدار بسنده می‌کنیم.

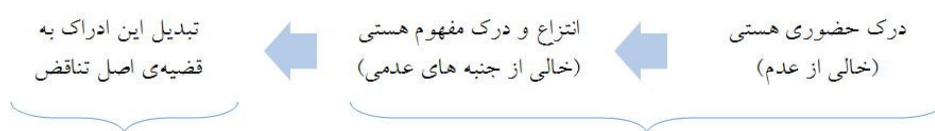
۲-۱. تطابق نسبت حدود تصویری قضایای اولی با واقعیت

علاوه بر حدود تصویری اولیات، نسبت این حدود نیز با اتکا به علم حضوری به دست می‌آید. نکته‌ای که حائز اهمیت است این است که نسبت موجود در متن علم حضوری با نسبت موجود در علم حصولی تناظر یک‌به‌یک ندارد؛ یعنی تمایزی که بین موضوع و محمول و نسبت قضیه در مرتبه‌ی ذهن وجود دارد، در مرتبه‌ی علم حضوری وجود ندارد؛ زیرا علم حضوری یک واقعیت خارجی واحد و بسیط است و هر آنچه در متن آن وجود دارد به صورت بسیط موجود است و به نحو بسیط هم درک می‌شود. پس با یک واقعیت و علم بسیط مواجه هستیم که انعکاس حصولی آن مشتمل بر اجزاء متمایزی (موضوع و محمول و نسبت) است. به گفته‌ی ملاصدرا تعدد مفهومی که در ساحت ذهن رخ می‌دهد، مستلزم تعدد مصداقی که در ساحت عین و علم حضوری رخ می‌دهد، نخواهد بود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، م، ج ۱، ص ۱۷۵؛ همان، ج ۵، ص ۲۵۳). همین نکته‌ی اخیر از ملاصدراست که تبیین‌گر نحوه‌ی ارجاع اولیات به علم حضوری است. توضیح اجمالی آن این است که نسبت این مفاهیم به نحو اجمال و بسیط در علم حضوری مندرج است و سپس این نسبت در ذهن، تفصیل و بسط پیدا می‌کند و این‌گونه قضایای اولی برای ذهن حاصل می‌شود. پس نسبت مفاهیم قضایای اولی هم در متن علم حضوری و هم در مرتبه‌ی ذهن وجود دارد. به عبارتی این دو مقام (علم حضوری و ذهن) از حیث درک نسبت مفاهیم قضایای اولی، نسبت‌شان نسبت درک اجمالی به درک تفصیلی است، نه نسبت مجهول به معلوم، به گونه‌ای که این نسبت در مرتبه‌ی علم حضوری مجهول باشد و فقط در مرتبه‌ی علم حصولی و به واسطه‌ی عقل معلوم گردد. علاوه بر قاعده‌ی فوق (تعدد مفهوم مستلزم تعدد مصداق نیست) کلیت دیدگاه تبدیل ادراک اجمالی به تفصیلی نیز در آراء ملاصدرا وجود دارد (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۸).

۳-۱. بررسی و نقد

آیا این معنا می‌تواند صدق قضایای عدمی را تبیین کند، با توجه به اینکه نفس الامر قضایای عدمی متعلق علم حضوری قرار نمی‌گیرد؟

این دیدگاه صدق قضایای عدمی را نیز تبیین می‌کند. فی‌المثل نحوه‌ی ارجاع اصل تناقض به علم حضوری بدین صورت است که آنچه در متن علم حضوری درک می‌شود صرف هستی است، به گونه‌ای که در متن آن هیچ حیثیت عدمی یافته نمی‌شود. این حالت ادراکی یک حالت بسیط است و متعلق آن نیز فقط هستی شیء است، نه هستی توأم با عدم. انعکاس این حالت در مرتبه‌ی ذهن، قضیه‌ی امتناع اجتماع نقیضین است. البته چنین نیست که در مرتبه‌ی ذهن ذات اجتماع نقیضین (درک مفهوم وجود، مفهوم عدم و نسبت اجتماع آن دو) درک و سپس حکم به محال بودن آن شود، بلکه امتناع اجتماع نقیضین چیزی جز درک هستی و عدم درک هر گونه نسبت بین آن مفهوم و مفهوم عدم نیست؛ به عبارت دیگر، مدرک در ابتدا غوطه‌ور در علم حضوری خویش است و هیچ نحوه امر عدمی را درک نمی‌کند. البته مدرک در ابتدا به نحو تفصیلی به این امر التفات ندارد. سپس این ادراک حضوری در مرتبه‌ی حصولی به نحو مفهوم هستی و یا قضیه‌ای ایجابی منعکس می‌شود. در این مرحله (ادراک مفهوم هستی و قضیه‌ی ایجابی) مانند مرحله‌ی قبل، هیچ نحوه امر عدمی و یا سلبی در مفهوم هستی و یا قضیه‌ی ایجابی درک نمی‌شود، هر چند مدرک به آن واقف نباشد و تفصیلاً متوجه آن نشده باشد؛ یعنی در این مرحله درک اجمالی از طاردیت هستی نسبت به نیستی وجود دارد. سپس همین درک اجمالی در قالب قضیه‌ی «وجود طارد عدم است» تفصیل پیدا می‌کند.



درک فقدان جنبه های عدمی در هستی، به نحو اجمالی درک فقدان جنبه های عدمی در هستی، به نحو

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد تعدد مفاهیم در ساحت ذهن (حصولی) لطمه‌ای به ارجاع این قضایا به علم حضوری - که واقعیت بسیطی است - وارد نمی‌کند؛ زیرا مانعی ندارد که مصداق واحد و بسیط منشأ انتزاع مفاهیم متعدد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۱۷۵؛ همان، ج ۵، ص ۲۵۳). و نیز محکی عنه همان مفاهیم باشد. در این مثال محکی عنه مفهوم «وجود» و «طارد عدم» علم حضوری واحد است.

به گفته‌ی نویسنده‌ی مقاله «بازگشت علوم حصولی به حضوری و حل مسئله صدق»: «ما مفهوم وجود را از

۵۲ دو‌صلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۷، بهار و تابستان ۱۳۹۸

علوم حضوری خود انتزاع می‌کنیم... در این توجه [به مفهوم وجود] خواهیم دید این مفهوم که حاکی از حقیقت وجود است، به‌خوبی نشان می‌دهد حقیقت وجود در ذات خود طارد عدم است. از آنجاکه [در متن] دریافت شهودی وجود، طارد عدم بودن آن نیز شهود شده است، می‌توان ادعا کرد مفهوم وجود، مفهوم دقیقی است و حکایتگری آن از طاردیت عدم نیز درست است. همه این دقت‌ها در سایه علم حضوری نفس به حالات و اتفاقاتی است که در درون خودش رخ داده است. اکنون با تکیه بر همین شهود درونی می‌توانیم قضیه‌ای بسازیم و از این طرد ذاتی خبر دهیم. بدین ترتیب قضیه بدیهی اولی «اجتماع نقیضین محال است» شکل می‌گیرد که از علم حضوری انتزاع شده است و راه برای ارجاع بقیه علوم حصولی نیز بازمی‌گردد» (سربخشی، ۱۳۹۵، ص ۶۷-۶۸). باید به این نکته توجه داشت که این حقیقت (طارد عدم بودن وجود) ابتدا در متن علم حضوری به نفس و افعال نفس به دست می‌آید، ولی به نحو اجمالی. سپس این حالت در ساحت حصولی انعکاس پیدا می‌کند. بدین صورت که مفهوم وجود در مقام تصور به نحو اجمالی طارد عدم است و در مقام تصدیق به نحو تفصیلی و در قالب قضیه بیانگر این حقیقت است.

مصباح یزدی نیز در مواضعی نسبت موضوع و محمول اولیات را معلوم به علم حضوری می‌داند. وی در دروس فلسفه علاوه بر خود موضوع و محمول اولیات، نسبت آن‌ها را نیز معلوم به علم حضوری می‌داند. به گفته‌ی وی اولین مصداق رابطه‌ی «علت» و «معلول» در اصل علیت به‌صورت حضوری درک می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۵۶) همچنین در مورد اصل تناقض می‌نویسد:

حقیقت این است که نفس موجودی را با علم حضوری درک کرده و سپس در حال دیگری آن را نیافته و با مقایسه‌ی این دو حال، استعداد درک مفهوم وجود و عدم را پیدا کرده است و قضیه‌ی محال بودن تناقض چیزی، جز بیان این حقیقت نیست که در فرض صدق مفهوم وجود به هیچ وجه جایی برای صدق مفهوم عدم از همان جهت صادق بودن مفهوم وجود نیست (مصباح یزدی، بی‌تا، ص ۳۶).

آنچه از این عبارت قابل برداشت است، این است که در اصل تناقض رابطه‌ی موضوع و محمول به نحو حضوری درک می‌شود. آنچه بر این موضوع دلالت می‌کند مفهوم استعداد است. توضیح اینکه نفس از طریق علم حضوری مستعد درک مفهوم وجود و عدم می‌شود و حقیقت اصل تناقض نیز در خود این مفاهیم مندرج است. پس معلوم می‌شود چیزی در علم حضوری بوده و درک شده است که نفس را مستعد چنین درکی (درک نسبت موضوع و محمول) کرده است.

پس هر دو نویسنده -چه به صراحت و چه تلویحاً- معتقدند نسبت موضوع و محمول اولیات در متن علم

بررسی نظریه‌ی اتحای اولیات بر علم حضوری، بر بنیای دیدگاه‌های ملاصدرای ۵۳

درک می‌شود و علم حضوری مبنای علم حصولی است. نکته‌ای که به این مطلب اضافه می‌شود، تبیین نحوه‌ی ادراک حضوری و ادراک حصولی این نسبت است. همان‌طور که گفته شد، این دو مقام، نسبت‌شان نسبت اجمال به تفصیل است. معلوم واحدی است که در مرتبه‌ی علم حضوری به نحو غیر متمایز و در مرتبه‌ی علم حصولی به نحو متمایز و تفصیلی درک می‌شود و معلوم حضوری مجمل مبنایی برای معلوم حصولی تفصیلی قرار می‌گیرد.

۲. پرسش دوم: کلیت قضایای اولی

دلیل سرایت حکم یک وجود خاص به سایر موجودات چیست؟ برای پاسخ به این پرسش ذکر دو مقدمه ضروری است. الف) زمانی که گفته می‌شود مفهوم وجود کلی است، مقصود چیست؟ آیا مفهوم وجود چیزی است و کلیت هم چیز دیگری است که به مفهوم وجود اضافه می‌شود؟ یا اینکه نسبت آن دو به گونه‌ی دیگری است؟ طبق آنچه درباره‌ی معقولات ثانی و از جمله معقول ثانی منطقی گفته شده است، این معقولات چیزی بر متن واقعیت و مفهوم اضافه نمی‌کنند، بلکه در متن واقعیت و مفاهیم حضور دارند. به گفته‌ی مطهری چنین نیست که مفهوم «کل الانسان» به دو واقعیت اشاره کند، یکی واقعیت انسان و دیگری واقعیت کل. بر خلاف مفهوم «مال الانسان» که به دو واقعیت اشاره می‌کند، یکی واقعیت مال و دیگری انسان. مفهوم «کل انسان» فقط به یک واقعیت اشاره می‌کند که همان انسان است و مفهوم «کل» چیزی نیست جز توسعه‌ی حکایت مفهوم انسان از خارج (مطهری، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۸۶-۳۸۷). پس کلیت مفاهیم چیزی جز توسعه‌ی حکایت مفاهیم نیست ب) مصادیق مفهوم کلی دو گونه هستند: اول، مصادیق بالفعل و موجود، مانند مفهوم انسان و دوم، مصادیق فرضی، مانند مفهوم خورشید که می‌توان مصادیق متعددی برای آن فرض کرد و به این اعتبار آن را کلی دانست (صدرالمتالهین، بی‌تا، ص ۱۸۰). همین‌طور می‌توان برای مفاهیم منتزع از علم حضوری مصادیق متعددی فرض کرد، هر چند این مصادیق وجود خارجی نداشته باشند. همان‌طور که مفهوم منتزع از علم حضوری کاشف مصادیق خویش است، کاشف مصادیق فرضی دیگر نیز خواهد بود. البته اثبات اینکه این مفهوم مصادیق دیگری دارد، قضیه‌ی جدیدی است و نیازمند شواهد دیگری است.

با توجه به این دو مقدمه، پاسخ اشکال این است که هر چند مفاهیمی همچون وجود و وحدت و امثال آن در مرحله‌ی انتزاع از مصادیق خاصی انتزاع می‌شوند، اما در مقام حکایت اختصاص به آن مصادیق ندارند؛ زیرا به گفته‌ی صدرای در شرح شفا، مفاهیم فی‌نفسه به گونه‌ای هستند که قابلیت صدق بر مصادیق متعدد دارند و به عبارتی در حکایت‌شان وسیع هستند و جزئیات آن‌ها به سبب مانع خارجی است و نه نفس مفهوم (صدرالمتالهین، بی‌تا، ص ۱۸۰). البته مقصود از مصادیق نیز مصادیق بالفعل نیست، بلکه فرض تحقق مصادیق

نیز کفایت می‌کند. این دیدگاه به صورت اجمالی در دروس فلسفه مصباح یزدی آمده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص ۵۵).

وی در آموزش فلسفه در پاسخ به این اشکال گفته است که موضوع و محمول این قضایا از یک پدیده‌ی خاص انتزاع می‌شوند، ولی نه از آن جهت که ماهیتی خاص هستند، بلکه از آن جهت که موجودی با این ویژگی هستند. لذا حکم مذکور را به تمام موجوداتی که دارای این ویژگی هستند می‌توان سرایت داد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۵۱).

این تبیین بر روی متعلق ادراک و تفکیک حیثیت‌های مختلف آن تکیه می‌کند، اما تحلیل قبلی صرف نظر از حیثیات متعلق ادراک، بر روی مفهوم و خصوصیت اصلی آن، یعنی «کلیت» تکیه می‌کند. توضیح اینکه طبق تحلیل دوم، وقتی به اراده نظر می‌کنیم، حیثیات مختلفی در آن می‌یابیم؛ مثلاً حیث وجودی، حیث ماهوی که مشتمل بر حیثیاتی همچون حیث کیف نفسانی و ... است. زمانی که به اراده علم حضوری پیدا می‌کنیم، اگر به جنبه‌ی وجودی آن نگاه کنیم و بگوییم اراده معلول است و علت می‌خواهد، می‌توان این حکم را به سایر وجودها نیز تسری داد؛ اما اگر به جنبه‌ی کیف نفسانی بودن اراده نظر کنیم و بگوییم اراده معلول است و علت می‌خواهد، دیگر نمی‌توان این حکم را به سایر موجودات سرایت داد؛ اما طبق دیدگاه دوم، صرف نظر از اینکه یک مفهوم از کدام یک از جنبه‌های اراده انتزاع می‌شود، ویژگی آن مفهوم این است که اختصاص به آن اراده‌ی خاص ندارد، هر چند از آن اراده‌ی خاص انتزاع می‌شود. به عبارتی هر مفهومی فی‌نفسه کلی است و جزئیت آن به سبب مانع خارجی است، نه نفس مفهوم^۱.

۲-۱. بررسی و نقد

۲-۱-۱. بررسی و نقد اول

به گفته‌ی ابن سینا حس نمی‌تواند مبدأ تصدیق اولیات باشد، هر چند می‌تواند سبب تذکر به آن‌ها شود (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۲۲۳). از نظر وی مبدأ تصدیقات اولی عقل فعال است، نه حس و تجربه (همو، ۱۴۰۰ ق، ص ۲۱۶).

پیداست که درک کلی مختص عقل است، اما سخن این است که کلی شدن مفهوم در مقام عقل موجب عدم تطابق آن با واقع نمی‌شود، زیرا همان‌طور که گفته شد، عقل در مرحله‌ی درک کلی چیزی بر مفهوم

۱. پیداست که دایره‌ی شمول مفاهیم کلی متفاوت است، فی‌المثل وسعت مصادیق مفهوم «وجود» گسترده‌تر از مصادیق «کیف نفسانی» است.

بررسی نظریه‌ی اتکای اولیات بر علم حضوری، بر بنیای دیدگاه‌های ملاصدرا ۵۵

منتزع از علم حضوری اضافه نمی‌کند، بلکه فقط مصادیق بیشتری برای آن فرض می‌کند. برای درک بهتر این موضوع، علاوه بر آنچه گفته شد، تفکیک جنبه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ابتدای مفهوم کلی به مصادق جزئی هم مفید است. توضیح اینکه مقصود از ایجاب در قضیه‌ی «علم حضوری سبب ایجاب تصدیقات کلی نیست»، گاهی ایجاب هستی‌شناختی است، یعنی علت فاعلی حصول تصدیقات کلی در نفس صورت حسی جزئی نیست، چون صورت جزئی نمی‌تواند معطی صورت کلی باشد، بلکه معطی این صورت حقیقتی مافوق نفس است. گاهی مقصود از ایجاب کردن، ایجاب معرفت‌شناختی است، یعنی دلیل صدق حکم یک مصادق بر مصادیق دیگر چیست؟ به عبارت دیگر جنبه‌ی هستی‌شناختی درباره‌ی علت و سبب وسیع شدن (کلیت) یافته‌ی حسی بحث می‌کند و جنبه‌ی معرفت‌شناختی درباره‌ی اعتبار مفهومی که وسعت دارد بحث می‌کند. جنبه‌ی هستی‌شناختی بحث ناظر به این مسئله است که نفس چگونه می‌تواند از محدودیت و تشخیص حس‌رها شده و به مفهوم کلی برسد و جنبه‌ی معرفت‌شناختی بحث ناظر به این است که آیا مفهوم کلی و تصدیق مبتنی بر آن بر مصادیق دیگر هم منطبق می‌شود؟ صرف نظر از اینکه چگونه حاصل شده است و علت آن چه بوده است. بعد از تشریح کامل وجه تمایز این دو جنبه به پاسخ اشکال می‌پردازیم. حس به تنهایی نمی‌تواند ایجاب‌کننده‌ی تصدیق کلی باشد، بلکه دستیابی به تصدیق کلی مستلزم به کارگیری عقل است. به عبارتی نفس از طریق حس و علم حضوری با مصادقی از مصادیق اولیات مواجه می‌شود، اما اگر در همان مرتبه‌ی حسی و حضوری باقی بماند، به مفاهیم کلی و قضایای اولی نمی‌رسد. بلکه این عقل است که یافته‌ی حضوری را از جنبه‌های زائد تجرید کرده و به حکایت آن وسعت می‌دهد و مفهوم کلی و قضیه‌ی کلی می‌سازد. آنچه عقل را به این وضعیت می‌رساند افاضه‌ی عقل فعال است. عقل به مدد عقل فعال از یافته‌ی حضوری مفهوم کلی و تصدیق کلی به دست می‌آورد. پیداست آنچه سبب تحقق و ایجاب مفهوم و تصدیق کلی می‌شود، عقل فعال است، نه حس و تجربه. آنچه گفته شد ناظر به جنبه‌های هستی‌شناختی انتقال از یافته‌های حضوری به مفاهیم و تصدیقات کلی است. پرسش معرفت‌شناختی این است که وجه انطباق این مفاهیم و تصدیقات بر مصادیق دیگر چیست؟ اگر بتوان این مفاهیم و تصدیق مبتنی بر آن را بر مصادیق دیگر نیز منطبق کرد، این تصدیق به عنوان یک تصدیق کلی معتبر است و در غیر این صورت غیر معتبر است که اعتبار آن‌ها پیش‌تر بررسی شد. همان‌طور که گفته شد، در مرحله‌ی درک کلی چیزی بر مفهوم منتزع از علم حضوری اضافه نمی‌شود، بلکه فقط مصادیق بیشتری برای آن در نظر گرفته می‌شود.

۲-۱-۲. بررسی و نقد دوم

به گفته‌ی منتقدین دخل و تصرف‌های ذهن همچون تعمیم، انتزاع، تبدیل علم حضوری به علم حصولی، در

فرآیند ادراک سبب جهت داری یافته‌های ذهنی و فاصله گرفتن از معرفت‌شناسی رئالیستی می‌شود. از سویی دلیلی برای واقع‌نمایی این تصرفات و به تبع آن پذیرش معرفت‌شناسی رئالیستی وجود ندارد (امید، مسعود، ۱۳۸۶، ص ۱۳-۱۴).

آن‌چنان‌که نویسنده مدعی است، پذیرش معرفت‌شناسی رئالیستی متوقف بر پذیرش انفعال محض ذهن از خارج نیست، بلکه معرفت‌شناسی رئالیستی با فرض فعالیت دستگاه ذهنی بر روی صورت‌های ذهنی قابل جمع است. به عبارتی فعالیت ذهن روی صورت‌های ذهنی الزاماً سبب عدم انطباق آن‌ها با خارج نمی‌شود، زیرا ممکن است ذهن به گونه‌ای فعالیت کند که صورت‌های به دست آمده مطابق با واقعیت باشند. به عبارتی نحوه‌ی دخالت ذهن در ایجاد صورت‌های ادراکی دو گونه است، یکی اینکه ذهن صورت‌های مطابق با واقع می‌سازد و دیگر اینکه صورت‌های غیر مطابق با واقع می‌سازد؛ اما برای تشخیص صورت‌های مطابق با واقع باید از این صورت‌ها فراتر رفت و به مابازاء عینی آن‌ها دست یافت و از رهگذر مقایسه‌ی این صورت‌ها با مابازاءشان - که حضوراً درک می‌شوند - تطابق یا عدم تطابق آن‌ها با مابازاءشان را تشخیص داد و این همان راه حلی است که در این مقاله به تشریح آن می‌پردازیم.

۳. پرسش سوم: ضرورت قضایای اولی

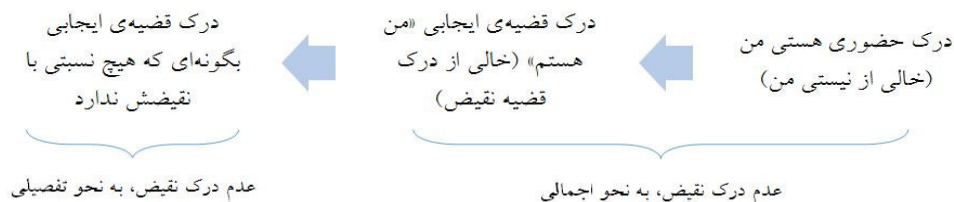
قضیه‌ی یقینی مشتمل بر دو قضیه است، یکی اثبات اصل قضیه و دیگری محال بودن نقیض آن، به گونه‌ای که زوال اعتقاد محال باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۷۸). آیا به وسیله‌ی علم حضوری واحد می‌توان صدق هر دو قضیه‌ی فوق‌الذکر را احراز کرد و یا علم حضوری واحد فقط صدق یکی از این قضایا را احراز می‌کند و در مورد قضیه‌ی دیگر ساکت است؟ این مسئله در آموزش فلسفه و دروس فلسفه مطرح نشده است، اما تکمیل نظریه‌ی ارجاع اولیات به علم حضوری متکی به آن است.

لازم به ذکر است که مقصود از ضرورتی که شرط مقدمات برهان است ضرورت قبول و تصدیق است، نه ضرورت مقابل امکان (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۲۲۹). چه بسا جهت این مقدمات ضروری نباشد، اما پذیرش صدق آن‌ها واجب و ضروری باشد. به عبارتی ممکن است این قضایا با وصف امکان و اطلاق، ضروری‌الصدق باشند. اکنون به پاسخ به این مسئله می‌پردازیم.

نحوه‌ی ارجاع ضرورت به علم حضوری، مشابه نحوی ارجاع قضایای عدمی، همچون اصل تناقض به علم حضوری است. توضیح اینکه چنین نیست که هم اصل واقعیت و هم نقیض آن و هم محال بودن تحقق چنین نسبتی (تحقق واقعیت و نقیض آن) به علم حضوری درک شود. بلکه فقط اصل واقعیت - مثلاً وجود اراده - به علم حضوری درک می‌شود. این ادراک در ساحت علم حصولی به صورت یک قضیه‌ی ایجابی انعکاس پیدا

بررسی نظریه‌ی اتکای اولیات بر علم حضوری، بر بنیای دیدگاه‌های ملاصدرا ۵۷

می‌کند. از سویی این قضیه هیچ نسبتی با نقیض خودش ندارد؛ به عبارت دیگر نفس در عین صادق دانستن قضیه‌ی ایجابی نقیض آن را تصدیق نمی‌کند. درک ضرورت قضیه به همین امر بازمی‌گردد، یعنی به ادراک اصل قضیه و عدم ادراک نسبتی بین قضیه و نقیض آن. در اینجا نیز تعدد مفاهیم و تصدیقات مستلزم تعدد مصادیق نیست (صدرالمتهین، ۱۹۸۱ م، ج ۱، ص ۱۷۵؛ همان، ج ۵، ص ۲۵۳).



نمونه‌ی بارز قضایای یقینی مبتنی بر علم حضوری، قضایای وجدانی است. ضرورت این قضایا از علم حضوری کسب می‌شود، درحالی که در متن علم حضوری با واقعیت واحدی مواجه هستیم.

۳-۱. بررسی و نقد

قطعیت و ضرورت در قضایای تحلیلی و خطاناپذیری آن‌ها امری است روشن و مسلم، و فرض قبول حضوری بودن درک اندراج محمول در موضوع چیزی به آن نمی‌افزاید که ضامن عینیت آن تلقی شود و ارتباط آن را با عالم خارج تضمین کند (حاج حسینی، ۱۳۹۱، ص ۶۴).

آیا علم حضوری به مابازاء موضوع و محمول و نسبت‌شان هیچ چیزی بر ادراک این نسبت در ساحت علم حصولی نمی‌افزاید؟^۱ اگر فرض کنیم نفس هیچ اطلاعی به خارج ندارد و فقط با مفاهیم ذهنی خود سروکار دارد، در این صورت هیچ تضمینی وجود ندارد که حتی قضایای تحلیلی درست باشد. توضیح اینکه اولاً قضایای تحلیلی مبتنی بر اصل هوویت و اصل تناقض هستند. ثانیاً با کنار گذاشتن علم حضوری، هیچ راهی برای بررسی انطباق این دو اصل با واقعیت وجود ندارد، زیرا فقط و فقط علم حضوری است که علاوه بر قضیه‌ی ذهنی، مابازاء آن را نیز در اختیار مدرک قرار می‌دهد. با توجه به این دو مقدمه، حتی عینیت و ضرورت قضایای تحلیلی هم زیر سؤال می‌رود، زیرا عینیت و ضرورت اصولی که این قضایا بر آن مبتنی هستند

۱. اگر مراد نویسنده این است که درک موضوع و محمول و نسبت، در مرتبه‌ی ذهن و به تجربه‌ی درون ذهنی (بدون التفات به علم حضوری به مابازاء موضوع و محمول و نسبت) چیزی بر قطعیت و عینیت قضایای تحلیلی نمی‌افزاید، مطلبی مجزاست و محل بحث فعلی ما نیست.

زیر سؤال رفته است. برای مثال اگر علم حضوری را نپذیریم، چگونه می‌توان به قطعیت گفت که در خارج، هر چیزی خودش خودش است و محال است که خودش نباشد؟ مگر هیچ مدرکی توانسته است واقعیت را آن‌گونه که هست درک کند؟ تنها چیزی که باقی می‌ماند این است که بگوییم ذهن ما این‌گونه است و این‌گونه ساخته شده است^۱ و یا اینکه بگوییم ضرورت این قضایا ضرورت نسبی است، چون معلوم نیست که خارج از ذهن ما همان‌گونه باشد که ما درک کردیم. لذا نتیجه‌ی نهایی چنین دیدگاهی نفی ضرورت مطلق و عینیت این قضایاست. پس چنین نیست که بدون علم حضوری، عینیت و ضرورت قضایای تحلیلی مسلم و روشن باشد.

۴. پرسش چهارم: اشکال دور

مباحثی که تاکنون مطرح شد مشتمل بر پرسش‌ها و اشکالاتی بود که پیرامون صدق اولیات وجود دارد و در ضمن این مباحث تلاش شد صدق اولیات با اتکای آن‌ها به علم حضوری محرز شود. پرسش آخر این است که آیا پاسخ‌های ارائه شده مستلزم سلب اولیت (غیر استنتاجی بودن) از قضایای اولی است؟^۲ این پرسش نیز در آموزش فلسفه و دروس فلسفه مطرح نشده است، اما طرح و پاسخ به آن برای تکمیل این نظریه ضرورت دارد. آنچه درباره‌ی احراز صدق اولیات گفته شد ترکیبی از شیوه‌های مختلف است که هیچ یک از آن‌ها از سنخ استدلال نیست^۳. از جمله‌ی آن موارد ارتباط مستقیم با مابازاء تصدیقات عقلی است، بجای به کارگیری خود آن تصدیقات در فرآیند استنتاج. همچنین گاهی تصور صحیحی از موضوع مورد بحث ارائه شد و ارائه‌ی تعریف صحیح برای اولیات و ویژگی‌های آن، منافاتی با پایه بودن این قضایا ندارد. گاهی یافته‌های قبلی که در مقام اجمال بودند، تفصیل داده شدند و تبدیل علم اجمالی به علم تفصیلی از سنخ استدلال نیست تا مستلزم نفی پایه بودن اولیات باشد. در ادامه با ذکر چند مثال مطلب را توضیح خواهیم داد.

چگونه می‌توان با استفاده از علم حضوری و بدون به کارگیری قضایای ذهنی - که مبتنی بر اولیات هستند -

۱. بنظر می‌رسد بدون علم حضوری حتی این سخن را نیز نمی‌توان گفت.

۲. توضیح اینکه اگر مشغول به پاسخ دادن شویم، به این مطلب اعتراف کرده ایم که اقرار به بدیهیات بدست نمی‌آید، مگر بواسطه‌ی پاسخ به این پرسش‌ها و اشکالات. از سویی جواب به این پرسش‌ها و اشکالات جز از طریق بحث نظری حاصل نمی‌شود. پس بدیهیات نیازمند کسب و نظر هستند که این کسب خود نیازمند بکارگیری بدیهیات است و این خلاف فرض (اولیت اولیات) است؛ اما اگر به این اشکالات جوابی داده نشود، شبهات مطرح شده بدون جواب باقی می‌ماند و پیداست که با وجود این اشکالات جزم به بدیهیات حاصل نمی‌شود. پس در هر دو صورت بدیهیات با مشکل مواجه می‌شوند (رازی، ۱۴۱۱ ق، ص ۱۱۸)

۳. موارد مذکور از طریق استقرا به دست آمده است و قابل افزایش است.

بررسی نظریه‌ی اولیات بر علم حضوری، بر مبنای دیدگاه‌های ملاصدرا ۵۹

صدق اولیات را احراز کرد؟ انسان در ساحت علم حضوری و قبل از نظر ثانوی^۱ به علم حضوری خودش با ادراکات حضوری و حصولی متعددی مواجه است. در این موطن انسان درک حصولی خودش را با درک حضوری‌اش مقایسه می‌کند و تطابق و یا عدم تطابق آن‌ها را تشخیص می‌دهد. البته پس از این می‌توان با نظر ثانوی به این دو قسم ادراک - در قالب یک قضیه‌ی شرطی منفصل - به ادراکی جدید رسید و آن این که «علم یا علم حضوری است یا علم حصولی»؛ اما آنچه مبنای بررسی‌های پیشین ما بوده است، این ادراک (قضیه‌ی شرطی منفصله) نبوده است، بلکه مصداق عینی علم حضوری و علم حصولی بوده است و پیداست آنچه بر قضیه‌ی اصل تناقض مبتنی است، آن قضیه‌ی شرطی منفصله است، نه واقعیت علم حضوری و حصولی. با این لحاظ نه دوری پیش می‌آید و نه نفی پایه بودن اولیات لازم می‌آید. به نظر می‌رسد اصل این سخن نزد عده‌ای از متفکران، به بیانی دیگر مطرح شده باشد. به گفته‌ی حسین زاده معیار داشتن (تحقق معیار) برای تشخیص بدیهی اولیه یک چیز است و علم به آن معیار (علم به تحقق معیار) چیز دیگری است. برای تصدیق بدیهی اولیه معیار داشتن لازم است، نه علم به معیار داشتن (حسین زاده، ۱۳۹۳، ص ۳۳۹). به همین قیاس برای طرح مسئله‌ی ارزش شناخت و ارجاع علم حصولی به علم حضوری، تحقق علم حصولی و حضوری و ارجاع به علم حضوری لازم است، نه علم ثانوی به این امور و یا علم به مناط علم حصولی و حضوری. البته با توجه به این که در علم حضوری علم و وجود عین یکدیگرند، تحقق معیار ملازم با علم به معیار است؛ یعنی چنین نیست که معیار وجود داشته باشد، اما ندانیم که این معیار وجود دارد. بلکه علاوه بر این که معیار وجود دارد، علم به معیار بودن آن هم وجود دارد. مثال دیگر مربوط به مبحث کلیت است. در این مبحث تصور درستی از کلیت ارائه شد و این مانع پایه بودن اولیات نیست، زیرا اولیات از حیث تصدیقی فاقد مبادی هستند؛ اما از حیث تصویری مبادی دارند. مثال آخر را با بیان یک اشکال ارائه می‌کنیم. ممکن است گفته شود در این نظریه برای اثبات اولیات از وجدانیات استفاده شده است، درحالی که وجدانیات خود متکی به اولیات هستند. به عبارتی در نظریه‌ی ارجاع اولیات به علم حضوری وجدانیات مقدم بر اولیات هستند، درحالی که اصل بر تقدم اولیات بر وجدانیات است؛ اما واقعیت این است که اولیات به نحو مجمل در تصدیقات وجدانی مندرج هستند و فقط در مقام تفصیل و به لحاظ زمانی بعد از قضایای وجدانی درک می‌شوند. برای نمونه نفس با اتکا به علم حضوری قضیه‌ی وجدانی «من گرسنه هستم» را می‌سازد و اصل تناقض هم به نحو مجمل در این قضیه مندرج است. نفس در ابتدا به این درک اجمالی التفات ندارد و بعداً به صورت تفصیلی به آن ملتفت می‌شود. پس فرآیند نیل به اصل تناقض این گونه است (تبدیل ادراک اجمالی به ادراک تفصیلی) نه این که اصل تناقض در ابتدا مجهول

۱. نظر از بیرون به متن ادراکاتی که در آن قرار گرفته است.

بوده باشد و سپس با استفاده از وجدانیات و البته خود اولیات اثبات شود.

پس گاهی رجوع به علم حضوری شخصی مبنا است، گاهی ایجاد تصور صحیح و گاهی تنبیه ادراکات اجمالی و تفصیل دادن آن‌ها. هیچ یک از این موارد مصداق استدلال آوری نیست

نتایج مقاله

نتایجی که در این مقاله به دست آمد عبارت‌اند از:

۱. مابازاء قضیه‌ای همچون «وجود طارد عدم است» فقط درک حضوری هستی شیء است، نه درک حضوری «وجود»، «عدم» و «نسبت». این درک حضوری به صورت مفهوم «هستی» در ذهن منعکس می‌شود. در این مرحله نیز هیچ نحوه امر عدمی در مفهوم هستی راه ندارد و مدرک در مفهوم وجود غوطه‌ور است، هر چند مشابه مرحله قبل (مرحله‌ی درک حضوری هستی) تفصیلاً متوجه آن نشده باشد. سپس همین ادراک اجمالی در ذهن تفصیل می‌یابد و قضیه‌ی «وجود طارد عدم است» حاصل می‌شود. ایده‌ی صدرایی در این مسئله آن است که تعدد مفاهیم در ساحت ذهن، مستلزم تعدد مصداق در ساحت عین و علم حضوری نیست. ضمناً کلیت این دیدگاه (تبدیل ادراک اجمالی به تفصیلی) در آراء ملاصدرا وجود دارد.

۲. ارجاع نسبت موضوع و محمول اولیات (علاوه بر خود مفاهیم) به علم حضوری در کتاب چکیده‌ی چند بحث فلسفی و دروس فلسفه مصباح یزدی مطرح شده است. آنچه در این مقاله گفته شد، تبیین نحوه‌ی ارجاع این نسبت به علم حضوری بود.

۳. مصباح یزدی در آموزش فلسفه و دروس فلسفه (شاید به جهت رعایت اختصار) نحوه‌ی ارجاع ضرورت قضایای اولی به علم حضوری را تبیین نکرده است؛ اما با استفاده از مدل ارائه شده که در بالا ذکر شد، می‌توان نحوه‌ی ارجاع ضرورت قضایای اولی به علم حضوری را نیز تبیین کرد.

۴. هر مفهومی فی‌نفسه قابلیت صدق بر مصادیق متعدد دارد و به عبارتی در حکایتش وسعت دارد و منحصر به مصداقی که از آن انتزاع شده نیست. به همین جهت مفهومی که از علم حضوری شخصی انتزاع می‌شود، با حفظ واقع‌نمایی خود، قابلیت این را دارد که علاوه بر مصداقی که از آن انتزاع شده است، از مصادیق مشابه نیز حکایت کند.

۵. راه حلی که در این مقاله ارائه شد مستلزم نیازمندی اولیات به کسب و نظر نیست، زیرا مطالب گفته شده از سنخ استدلال نیست. گاهی مخاطب به علم حضوری شخصی ارجاع داده می‌شود تا از این طریق و با نظر به مفاهیم، حالات نفسانی، مقایسه‌ی آن‌ها و امثال آن، بتواند صدق قضایای اولی را احراز کند. گاهی تصور

بررسی نظریه‌ی اتکالی اولیات بر علم حضوری، بر بنیای دیدگاه‌های ملاصدرا ۶۱

صحیحی از مسئله برای وی ایجاد می‌شود، مانند تصور صحیح کلیت. گاهی هم ادراک اجمالی با تنبه به ادراک تفصیلی تبدیل می‌شود. هیچ از این موارد از سنخ استدلال نیستند و لذا در فرآیند ارجاع اولیات به علم حضوری و احراز صدق اولیات، پایه بودن اولیات محفوظ می‌ماند. تکمیل نظریه‌ی ارجاع اولیات به علم حضوری - که مصباح یزدی بسط دهنده‌ی آن بوده‌اند- وابسته به طرح این مسئله و پاسخ به آن است.

۶۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۷، بهار و تابستان ۱۳۹۸

کتابشناسی

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰ ق). *رسائل ابن سینا*، قم، انتشارات بیدار. همو. (۱۳۷۵ ه). *اشارات و تنبیها*، قم، نشر البلاغه. همو. (۱۴۰۴ ق). *منطق شفاء*، به تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی. امید، مسعود. (۱۳۸۶ ش). معرفت‌شناسی رئالیستی اصول فلسفه و روش رئالیسم و چند دشواری مبنایی آن، *حکمت و فلسفه*، شماره ۱۲، ص ۹-۲۲
- حاج حسینی، مرتضی. (۱۳۹۱ ش). باورهای پایه و چگونگی تحصیل معرفت عینی و ضروری، *مطالعات اسلامی؛ فلسفه و کلام*، ش ۸۹، ص ۴۷-۷۳
- حسین زاده، محمد. (۱۳۹۳ ش). *مؤلفه‌ها و ساختارهای معرفت‌بشری؛ تصدیقات یا قضایا*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)
- دومین کنگره فرهنگی به مناسبت سالگرد رحلت مرحوم علامه محمدحسین طباطبائی. (۱۳۶۳ ش). دومین یادنامه علامه طباطبائی، چاپ اول، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۱۱ ق). *المحصل*، مقدمه و تحقیق از دکتر اتای، عمان، دارالرازی
- سربخشی، محمد. (۱۳۹۵ ش). *بازگشت علوم حصولی به حضوری و حل مسئله صدق*، حکمت اسلامی، شماره ۱، ص ۵۳-۷۴
- صدرالمطالین. (۱۳۶۳ ش). *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی. همو. (۱۳۰۲ ق). *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران.
- همو. (۱۳۵۴ ش). *مبدأ و معاد*، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران
- همو. (۱۳۷۵ ش). *مجموعه رسائل فلسفی صدر المطالین*، تحقیق و تصحیح از حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت
- همو. (۱۹۸۱ م). *اسفار* (ج ۱ و ۵ و ۶)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- همو. (بی تا). *حاشیه بر الهیات شفا*، قم، انتشارات بیدار.
- عارفی، عباس. (۱۳۸۹ ش). *بدیهی و نقش آن در معرفت‌شناسی*، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- کردفیروزجایی، یارعلی. (۱۳۹۳ ش). *مباحث معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مصباح یزدی، محمد تقی. (بی تا). *چکیده چند بحث فلسفی*، قم، موسسه در راه حق

همو. (۱۳۷۵ ش). *دروس فلسفه*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم

بررسی نظریه‌ی اکتای اولیات بر علم حضوری، بر بنیای دیدگاه‌های ملا صدرا ۶۳

همو. (۱۳۸۳ ش). **آموزش فلسفه**، جلد ۱، چاپ چهارم، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی.

مطهری، مرتضی. (بی تا). **مجموعه آثار**، جلد ۹، نرم‌افزار مجموعه آثار شهید مطهری.